2

As bases da espiritualidade de baixo

2.1. Os exemplos da Bíblia

A Bíblia nunca nos apresenta como modelos de fé pessoas perfeitas e sem falhas, mas, sim, justamente pessoas que carregam uma grave culpa e que invocaram a Deus do fundo do abismo. Vemos aí Abraão, que no Egito renega sua mulher e a apresenta como sua irmã, a fim de conseguir uma vantagem. Isto faz com que o faraó a tome para o seu harém. Deus mesmo precisa intervir para livrar o pai da fé da mentira (Gn 12,10-20). Aí está Moisés, que libertou Israel do Egito. Ele é um assassino. Em um momento de ira, matou um egípcio. Moisés tem que primeiro se confrontar com sua inutilidade, que ele vê refletida na imagem da sarça ardente, para, como um fracassado, entrar a serviço de Deus. Eis aí Davi, modelo perfeito do rei em Israel e modelo para todos os demais reis. Ele carrega sobre si uma culpa grave quando dorme com Betsabé, a

mulher de Urias. Depois de a ter engravidado, ele ordena que o hitita Urias seja deixado sozinho na batalha, para ser morto. Os grandes vultos do Antigo Testamento tiveram que passar pelo fundo do vale para colocar sua esperança unicamente em Deus e deixarem-se transformar por Deus em modelos de fé e de obediência.

No Novo Testamento, Jesus escolhe Simão Pedro como rochedo e alicerce para sua comunidade. Pedro não compreende Jesus. Pretende demovê-lo de seu caminho para Jerusalém, que o leva à morte certa. Jesus o chama de Satanás e o manda afastar-se (Mt 16,23). Por fim, Pedro nega Jesus depois que ele foi preso. Ainda no caminho para o Monte das Oliveiras, ele havia afirmado solenemente: "Ainda que tenha de morrer contigo, não te negarei" (Mt 26,35). Primeiro ele precisa sentir que, por si só, não pode oferecer nenhuma garantia, mesmo depois de promessa tão solene. Quando, enfim, negou a Jesus, ele "saiu para fora e chorou amargamente" (Mt 26,75). Os evangelistas não quiseram enfeitar a negação de Pedro. Tudo indica que, para eles, era importante confessarem impiedosamente que Jesus não havia escolhido apóstolos piedosos e confiáveis, mas justamente pessoas pecadoras e fracas. E, não obstante, foi justamente sobre estes homens que ele edificou sua Igreja. Foram eles as testemunhas certas para a misericórdia de Deus, como Jesus havia anunciado e testemunhado com sua morte. Precisamente por sua culpa, Pedro transformou-se em rochedo. Pois sentiu que não é ele que é o rochedo, mas somente a fé, a que tem que agarrar-se para, na tentação, permanecer fiel a Cristo.

Paulo, como fariseu, era um típico representante da espiritualidade de cima. Ele diz a respeito de si mesmo: "No zelo pelo judaísmo ultrapassava muitos dos companheiros de idade da minha nação, mostrando-me extremamente zeloso das tradições paternas" (Gl 1,14). Cultivou os ideais dos fariseus, observou rigorosamente todos os mandamentos e prescrições, para assim cumprir a vontade de Deus. Mas, no caminho de Damasco, ele é derrubado e todo o edifício de sua vida desmorona. Caído por terra, ele se confronta com a espiritualidade de baixo. Torna-se desamparado, impotente. E fica sabendo que Cristo mesmo age sobre ele e o transforma. Sua mensagem da justificação só pela fé é um testemunho desta experiência. Ela mostra que não podemos chegar a Deus através da virtude e da ascese, mas somente reconhecendo a própria fraqueza. Só então é que adquirimos um sentido para o que a graça realmente é. Mesmo após a conversão, Paulo não é uma pessoa plenamente curada e transformada. Ele sofre de uma doença que manifestamente o humilha. Afirma a respeito de si próprio: "Para que a grandeza das revelações não me levasse ao orgulho, foi-me dado um espinho na carne, um anjo de Satanás, que me esbofeteia e me livra do perigo da vaidade" (2Cor 12,7). A doença não impede que Paulo mesmo assim anuncie a Boa-Nova. A grave doença que Paulo tem de suportar "é – na opinião mais comum

dos intérpretes – uma doença que paralisa suas forças e o deixa humilhado" (Schelkle, 1964: 206). Talvez tenha sido sua estrutura neurótica, que permanece mesmo após a conversão, que Deus utiliza para reformular a mensagem da redenção e libertação. Paulo gloria-se precisamente de sua fraqueza. Ele sabe que basta-lhe a graça de Deus. A experiência de sua enfermidade, que manifestamente o incomoda, deixa-o aberto para a graça de Deus, que é a única coisa que importa. Melhor que qualquer outro, ele anuncia a redenção libertadora em Jesus Cristo. Por isso Deus não o livrou da doença. Pelo contrário, deu-lhe como resposta: "Basta a minha graça, porque é na fraqueza que a força chega à perfeição" (2Cor 12,9). A força de Deus atua tanto mais intensamente quanto mais fraca a nossa própria força. Nós desejamos que Deus nos torne mais fortes, desejamos ocupar uma posição melhor diante dos homens, tornar-nos moralmente melhores pela vida espiritual. Mas o paradoxo é que precisamente onde somos fracos, onde não temos domínio sobre nós mesmos, onde um "anjo de Satanás" nos oprime, é aí que nos tornamos mais abertos para Deus e para sua graça. Por isso Paulo aceita sua impotência e sua fraqueza. "Pois quando me sinto fraco, então é que sou forte" (2Cor 12,10). Em sua fraqueza, liberta-se da tentação de chegar a Deus por suas próprias forças. Então ele se entrega a Deus, sabendo que a graça de Deus o sustenta e o levanta.

No comportamento e na pregação de Jesus sempre de novo nós nos deparamos com a espiritualidade de baixo. Jesus conscientemente se volta para os publicanos e pecadores, porque sente que eles estão abertos para o amor de Deus. Os justos, pelo contrário, muitas vezes giram apenas ao redor de si mesmos. Enquanto para os pecadores e os fracos Jesus apresenta-se manso e misericordioso, ele condena asperamente os fariseus. Os fariseus são os típicos representantes da espiritualidade de cima. Eles não deixam de ter boas qualidades, ou de querer agradar a Deus com todo seu agir. Mas não percebem que, empenhando-se em observar todos os mandamentos, eles não estão pensando em Deus, mas, sim, em si mesmos. Acreditam que podem cumprir os mandamentos de Deus por suas próprias forças. Estão menos interessados no encontro com Deus do que na justiça e no cumprimento da lei. Mesmo que desejem fazer tudo por Deus, não obstante eles não têm necessidade de Deus. O que antes de tudo lhes importa é o cumprimento das normas e ideais que se impuseram a si mesmos. De tanto fixarem-se sobre os mandamentos, esquecem o que Deus realmente deseja do homem. No evangelho de Mateus, Jesus lhe diz expressamente por duas vezes: "Quero misericórdia, e não sacrifícios" (Mt 9,13). Na narrativa do fariseu e do publicano, Jesus mostra que não deseja uma espiritualidade de cima, mas sim a espiritualidade de baixo, porque esta abre o homem para Deus. O coração contrito, ferido e humilhado abre-se para Deus. O publicano, que reconhece seu próprio pecado, que está consciente da impossibilidade de reparar a injustiça praticada, que em seu desespero bate arrependido no peito e

pede a misericórdia divina, este é por Deus justificado (Lc 18,9-14).

A espiritualidade de baixo manifesta-se com clareza sobretudo nas parábolas de Jesus. Na parábola do tesouro no campo, Jesus nos mostra que o tesouro, o nosso próprio eu, a imagem que Deus faz de nós, pode ser encontrado precisamente no campo, na terra, na lama (Mt 13,44ss). Temos primeiro que sujar as mãos, temos que cavar a terra, se quisermos encontrar o tesouro que existe em nós. A parábola da pérola preciosa mostra-nos outro aspecto da espiritualidade de baixo. A pérola é um símbolo de Cristo em nós. A pérola cresce nos ferimentos da concha. Então só encontramos o tesouro em nós quando entramos em contacto com as nossas feridas. A ferida, aqui, não é apenas o lugar onde entramos em contacto com o nosso eu. Quando chegamos ao fim, quando nada mais nos resta a não ser desistir de nós, aí a relação com Cristo pode crescer, aí podemos antever como dependemos inteiramente de Cristo. Aí aumenta o nosso anseio pelo Redentor e Salvador. Aí estendemos os braços em busca daquele que toca nossas feridas e as sara. Cristo, o verdadeiro eu, é a dracma que nós perdemos na confusão de nossa morada interior, e que agora nós temos que procurar (Lc 15,8s). Só poderemos encontrá-la se tirarmos os móveis do lugar. De nada adianta estarmos firmemente estabelecidos. Deus mesmo provoca em nós a confusão para que, na crise, possamos reencontrar a dracma que perdemos por falta de atenção.

Outra parábola que Jesus emprega para fundamentar a espiritualidade de baixo é a do joio no meio do trigo (Mt 13,24-30). A espiritualidade de cima deseja realizar os ideais e distanciar-se cada vez mais do joio na alma do homem. O ideal é o homem puro e justo, sem qualquer falha ou fraqueza, é a Igreja pura. Mas esta maneira de ver facilmente nos leva ao rigorismo. Tendemos a excluir os fracos e os pecadores, mesmo com violência. É provável que Mateus tenha dirigido esta parábola contra os rigoristas de sua comunidade. Mas podemos entendê-la também como uma imagem para o convívio com as próprias falhas e fraquezas. Então ela se opõe ao rigorismo contra nós próprios, que nos leva a proceder com violência contra as próprias fraquezas. Nossa vida é comparada por Jesus a um campo onde Deus semeou a boa semente. Mas durante a noite vem o inimigo e semeia joio no meio do trigo. Os servos, que perguntam ao senhor se não devem arrancar logo o joio, representam os rigorosos idealistas, que gostariam de imediatamente arrancar pela raiz todas as falhas. Mas o senhor lhes responde: "Não, para que não suceda que, ao quererdes arrancar o joio, arranqueis com ele o trigo. Deixai que ambos cresçam até a ceifa" (Mt 12,28s). Nas raízes o joio está intimamente misturado com o trigo, de modo que, se arrancarmos o joio, o trigo também será arrancado. Quando alguém não admite em si nenhuma falha, com suas paixões ele arranca também a própria vitalidade, com a fraqueza ele destrói também a própria força. Aquele que acima de tudo deseja ser correto, em seu campo não irá

crescer senão um trigo raquítico. Muitos idealistas se fixam de tal maneira sobre o joio em sua alma que só pensam em eliminar as falhas, de tal modo que a própria vida pode ficar prejudicada. De tão corretos, eles ficam sem força, sem paixão, sem coração. O joio poderia ser a sombra para onde nós reprimimos tudo quanto nos desagrada e que não corresponde aos nossos padrões. Ele simplesmente está em nós. Foi semeado à noite, isto é, em nosso inconsciente. Por mais que lutemos conscientemente contra o negativo e contra as sombras, à noite sempre acontece que o joio é semeado. Assim, precisamos nos reconciliar com o joio. Então, o trigo poderá crescer no campo da nossa vida. No fim, quando morrermos, Deus já irá separar o trigo do joio, e então todo o joio em nós será queimado. Mas queimá-lo antes do tempo, isto não nos compete. Haveríamos de com ele destruir também uma parte da nossa vida.

Com muitas imagens Jesus nos mostra que escolhe exatamente o fraco e o pobre. Os ricos, que vão levando a vida com facilidade, que podem realizar todos os seus desejos, estes são excluídos do banquete nupcial no reino dos céus. São os pobres, pelo contrário, os coxos, cegos e aleijados, que são convidados (cf. Lc 14,12ss). O rico glutão, "o ego que tem tudo quanto deseja, e que é vítima do orgulho, de uma idéia exagerada da própria importância" (Sanford, 1974: 161), este termina no inferno. O pobre Lázaro representa o que em nós é pobre, o que nós rejeitamos, o que é chaga e doença, a fome e a sede. Este vai para o céu. É precisamente aquele que está perdido, reprimido, que é aceito por Deus (parábola da ovelha perdida, do filho pródigo). Pois quando nada tem, o homem está aberto para o dom da graça divina. Jesus considera bem-aventurados os pobres, os que têm fome e sede de justiça, os que choram, os que não têm como construir consigo mesmos nem com suas próprias forças, mas que dependem inteiramente da graça de Deus. Estes herdam o reino de Deus, estes possuem um sentido para a dominação divina em seu coração. A própria encarnação de Deus em Jesus Cristo já é um sinal da espiritualidade de baixo. Jesus nasce em um estábulo, não em um palácio. Não é na capital, mas, sim, em Belém, na província, em nossa insignificância, que ele quer nascer. C.G. Jung repetidas vezes enfatiza que nós somos apenas o estábulo onde Deus nasce. Em nosso íntimo se encontra tanta sujeira como em um estábulo. Nada temos para apresentar a Deus. Ali onde somos pobres e fracos, justamente aí é que Deus quer morar em nós. O mesmo tema nós podemos encontrar no batismo de Jesus. O céu se abre sobre Jesus quando ele está nas ondas do Jordão. As águas do Jordão estão cheias da culpa dos homens que se fizeram batizar por João. Em meio à culpa dos homens, o céu se abre e Deus fala a Jesus: "Tu és o meu Filho amado, de ti eu bem me agrado" (Mc 1,11). Assim também há de acontecer conosco. Só quando com Jesus estivermos prontos para descer às águas do Jordão, para assumir as nossas culpas, só então é que o céu pode se abrir sobre nós, e Deus pode dizer-nos a palavra da aceitação absoluta: "Tu és meu

filho amado, tu és minha filha amada, é de ti que eu me agrado".

Em sua morte na cruz Jesus desce ao reino dos mortos. A Igreja primitiva viu o *descensus ad inferos* de Jesus, sua descida ao inferno, como modelo da redenção. No sábado de aleluia, ela lembra este descer às profundezas da terra. No inferno, lá onde o homem chegou ao fim, onde ele se encontra excluído de toda comunicação, onde não pode fazer mais coisa alguma, aí Jesus toma o homem pela mão e ressurge com ele para a vida. A partir de Orígenes, a descida aos infernos passou a ser uma imagem da descida de Cristo às regiões sombrias de nossa alma. Macário o Grande diz: "O abismo está em teu coração; o inferno está em tua alma" (Miller, 1982: 170). A descida de Cristo às trevas da alma é para os santos padres um acontecimento de salvação. O fundo de nossa alma se ilumina, e tudo quanto foi reprimido é tocado por Cristo e desperta para a vida. Descer e subir, em todas as religiões, são imagens para descrever a transformação do homem por Deus.

Com estas duas palavras, descer e subir, o evangelho de João consegue descrever o mistério da redenção por Cristo: "Ninguém subiu ao céu senão aquele que desceu do céu, o Filho do homem" (Jo 3,13). Se com Cristo quisermos subir ao Pai, temos primeiro que descer com ele à terra, ao que é terreno, à nossa própria condição humana. É assim que o entende também a epístola aos Efésios, a cuja interpretação a liturgia recorre na festa da Ascensão de Jesus: "Que significa este 'subiu', senão que antes desceu a esta terra? Aquele que desceu é também quem subiu acima de todos os céus, para preencher todas as coisas" (Ef 4,9s).

A expressão clássica desta espiritualidade de baixo é o hino da Igreja primitiva que Paulo cita na epístola aos Filipenses: "Aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de escravo, tornando-se solidário com os homens... Humilhou-se, feito obediente até à morte, até à morte da cruz. Pelo que também Deus o exaltou acima de todo nome" (Fl 2,6-9). No descer à nossa condição humana e no subir acima de todos os céus, os primeiros cristãos viram a essência da redenção. Em imagens sempre novas, eles exaltavam o descer de Deus aos homens, seu rebaixamento à condição de escravo. Viam nisto a expressão do amor divino, como antes de Cristo jamais seria possível se imaginar. A descida de Cristo, seu auto-esvaziamento (*kenosis*), pôs todos os nossos conceitos sobre Deus e o homem de cabeça para baixo. E tornou-se ao mesmo tempo o modelo para a nossa vida. Paulo exorta-nos a nos comportarmos como é apresentado na descida de Cristo: "Tende em vós os mesmos sentimentos que Cristo Jesus" (Fl 2,5).

2.2. A tradição monástica

Para os antigos monges, o caminho para Deus passava pelo encontro com a própria realidade. O encontro com Deus

pressupõe o encontro consigo mesmo. Por isso, antes de aprender a rezar sem distrações e unir-se a Deus na contemplação, o monge precisa primeiro familiarizar-se com suas paixões. Antes de poder subir a Deus, ele precisa primeiro descer até sua própria realidade. É o que mostra um dito do Abade Poimen. Certo dia, um eremita que era muito bem conceituado em sua terra procurou o Abade Poimen, um dos monges mais conhecidos do século IV, para falar com ele. Um irmão que o conhecia levou-o ao Patriarca Poimen: "Levou-o ao ancião e o informou sobre ele, dizendo: 'É um grande homem, que goza de muito prestígio na sua região e é muito estimado. Falei a ele a teu respeito e ele veio desejando ver-te'. Recebeu-o, pois, com alegria, cumprimentaram-se e sentaram-se. O estranho começou a falar da Escritura, das coisas espirituais e celestes. Então o Abade Poimen virou a cabeça e não lhe deu nenhuma resposta. Quando o eremita viu que o ancião não lhe falava, saiu entristecido e disse ao irmão que o trouxera: 'Foi em vão que fiz toda esta peregrinação. Pois fui ao ancião, mas eis que ele não quer falar comigo!' Então o irmão foi ao Patriarca Poimen e disse-lhe: 'Pai, foi por tua causa que veio à tua presença este grande homem, que possui tanto prestígio em sua região. Por que não falaste com ele?' O ancião respondeu-lhe: 'Ele mora nas alturas e fala coisas do céu, mas eu sou daqui de baixo e falo coisas da terra. Mas quando ele fala sobre coisas do espírito eu não entendo'. Então o irmão saiu e disse ao eremita: 'O ancião não sabe falar da Escritura com facilidade, mas quando alguém fala das paixões da alma ele responde'. Ele refletiu e foi à sua presença, e disse-lhe: 'Que devo fazer quando as paixões da alma me dominam?' Então o ancião o olhou com alegria e disse-lhe: 'Agora vieste corretamente, abre tua boca para estas coisas e a encherei com os bens'. O visitante teve grande proveito e disse: 'Na verdade é este o caminho reto!' E agradecendo a Deus voltou para sua terra, por ter sido achado digno de encontrar-se com tão grande santo" (Apo 582).

Só quando falam com sinceridade sobre si próprios e sobre suas paixões é que eles chegam a Deus, cujo espírito os une entre si. Em meio à conversa em torno da própria realidade, de repente Deus passa a ser uma experiência direta. Entram juntos em contacto com Deus, porque estão em contacto consigo mesmos. Poimen representa aqui a espiritualidade de baixo. Ele começa com as paixões, com os sentimentos e as necessidades. Estas precisam primeiro ser encaradas de frente, para que se possa ir ao encontro do verdadeiro Deus. O caminho espiritual da contemplação e da união com Deus passa pelo ocupar-se com os pensamentos e as paixões.

E aqui é justamente a experiência da própria alma que é também um caminho para sentirmos a incapacidade de nos tornarmos melhores por nós mesmos. Para os antigos monges, chorar sobre os próprios pecados é expressão de uma intensa experiência de Deus. Assim diz Isaac o Sírio: "Aquele que conhece seus pecados é maior do que aquele que, por sua oração, ressus-

cita um morto... Aquele que durante uma hora geme e suspira sobre si mesmo é maior do que aquele que instrui o mundo inteiro. Aquele que enxerga sua própria fraqueza é maior do que o que vê os anjos... Aquele que segue a Cristo solitário e com o coração contrito é maior do que o que desfruta do favor das massas nas igrejas" (Lafrance, 1983: 11). O estaroste Siluan, que viveu como um santo no Monte Athos dentro da tradição do monaquismo antigo e que lá mesmo morreu em 1938, uma noite, depois de haver lutado em vão contra os demônios, ouve a resposta de Deus: "Os orgulhosos sempre sofrem por causa dos demônios. Senhor, tu és misericordioso, faze-me saber o que devo fazer para minha alma se tornar humilde! E o Senhor respondeu à minha alma: Mantém tua consciência no inferno e não desesperes" (Lafrance, 1983: 51s). Com isto Siluan foi purificado no espírito e encontrou descanso. Que quer dizer este exercício de manter a alma no inferno e não desesperar? O inferno é o absoluto separar-se de Deus, a desarmonia, o endurecimento, o vazio. O inferno está dentro de cada um. Se não fugirmos dele, mas mantivermos nossa consciência no abismo de nossa alma, sem desesperar, poderemos ver que só Deus é capaz de nos libertar deste inferno, que é nas profundezas que ocorre a transformação de todas as coisas, que é na extrema angústia e abandono de Cristo que nós somos remidos. Olivier Clément viveu no próprio corpo a experiência do estaroste Siluan, de que a redenção de Cristo penetra até o inferno, como canta a liturgia pascal: "De hoje em diante, tudo está cheio de luz, o céu, a terra e mesmo o inferno". "Sentir-se salvo do inferno, saber-se salvo no inferno, saber que só se tem a escolha de ser o ladrão da esquerda ou da direita, mas sempre um ladrão... isto significa entrar em um estado de extrema humildade, de constante metanóia, significa a mudança de nossa prisão no mundo, o romper com o endeusamento do próprio eu" (Clément, 1977: 130).

A espiritualidade de baixo manifesta-se com clareza na palavra de Santo Antão Abade: "Se vires um jovem monge procurando alcançar o céu com sua própria vontade, segura seus pés e puxa-o para baixo, pois isto de nada lhe serve" (Smolitsch, 1936: 32). Justamente os jovens correm o risco de irem atrás de ideais elevados, de exagerarem na meditação a fim de o mais rápido possível se tornarem espirituais. Contra isto, Antão protesta. Justamente o jovem tem necessidade de primeiro entrar em contacto consigo mesmo e com sua realidade para chegar a Deus. Do contrário irá levantar vôo como Ícaro e terá que cair miseravelmente, porque suas asas são de cera. Nós temos necessidade de bastante contacto com o chão para que o salto para Deus possa lograr êxito. John Wellwood, um estudioso americano da meditação, fala do *spiritual bypassing*, do atalho espiritual. Com isto, ele entende a tentativa de negar as necessidades humanas básicas, os sentimentos e as tarefas do desenvolvimento, ou de transcendê-las com demasiada rapidez (Wellwood, 1984: 69) por meio de técnicas e exercícios espirituais. A espiritualidade de baixo exige que,

em meu caminho espiritual, eu sempre aceite minha própria realidade, que admita também minha vitalidade e sexualidade. Do contrário, estarei tentando passar por cima de minhas sombras e chegar depressa demais a Deus por um *spiritual bypassing*. Mas, então, não há de ser o Deus verdadeiro, mas apenas uma projeção de Deus.

De Isaac de Nínive nos foi transmitida esta palavra: "Esforça-te por encontrar o tesouro que está dentro de ti e assim verás os tesouros celestes! Pois aquele e estes são a mesma coisa. Ao entrares, verás uns e outros. A escada para o reino dos céus está escondida em tua alma. Salta do pecado para o mergulho em ti mesmo e assim irás encontrar a escada por onde poderás subir" (Isaac de Nínive, 1874: 302). Aqui o caminho para Deus é o descer à própria realidade. O salto para o mais profundo de si mesmo ocorre a partir do pecado. Precisamente o pecado é capaz de forçar-me a abandonar os ideais construídos por mim mesmo e mergulhar nos abismos de minha alma. Aí eu me encontro com meu coração e, ao mesmo tempo, com Deus. Aí encontro a escada pela qual posso subir até Deus.

A espiritualidade de baixo pode ser vista também na palavra do Abade Doroteu de Gaza: "Tua queda, diz o profeta (Jr 2,19), te há de educar" (Doroteu, 1928: 41). Precisamente a queda, o fracasso, o pecado, podem ser para nós o pedagogo que nos guia no caminho para Deus. Doroteu está convencido de que justamente as dificuldades que encontramos, ou também as falhas e fracassos, têm o seu sentido: "Deus sabia que aquilo era bom para a minha alma e, por isso, aconteceu. Pois em tudo quanto Deus permite acontecer não existe coisa alguma que não tenha uma finalidade; pelo contrário, tudo possui muito sentido e corresponde aos objetivos. Por mais graves que sejam os males, não podemos deixar que nosso ânimo fique abatido, pois tudo está sujeito à divina providência e serve aos seus santos desígnios" (*Id.*, *ibid.*: 157s). Também os ditos dos padres do deserto mostram que a espiritualidade dos antigos monges era uma espiritualidade de baixo, que o encontro com a própria realidade, ou, mais precisamente, com as falhas e fracassos, nos leva para Deus.

2.3. A regra de São Bento

No capítulo mais extenso de sua regra, São Bento descreve a espiritualidade de baixo. É o capítulo sétimo, sobre a humildade. Podemos pressupor não ser mera casualidade este capítulo vir em sétimo lugar. O número sete designa a transformação do homem por Deus. Assim, existem sete sacramentos, como existem os sete dons do Espírito Santo, que penetram e transformam o homem. Os monges, muitas vezes, tiveram problemas com este capítulo. Para os nossos ouvidos, a humildade soa com uma conotação negativa. A tradição da Bíblia e dos Padres da Igreja não considera a humildade uma

virtude moral ou social, mas, sim, uma atitude religiosa. Por isso, o capítulo sobre a humildade não descreve o caminho da virtude do monge, mas o caminho espiritual, interior, o caminho do amadurecimento humano e da contemplação, o caminho da crescente experiência de Deus. O caminho da humildade leva-nos a Deus fazendo-nos descer à nossa própria condição terrena e humana. Descer para subir, é este o paradoxo da espiritualidade beneditina de baixo.

Com suas idéias sobre a humildade, São Bento se coloca dentro da tradição dos Santos Padres e do monaquismo primitivo. Para Basílio, a humildade consiste no lema "conhece-te a ti mesmo". Para Orígenes, ela é a quintessência da virtude, que contém em si todas as demais, um valioso presente de Cristo à humanidade, "a verdadeira fonte de força para o cristão" (RAC: 756). Só ela nos torna aptos para a verdadeira contemplação. Gregório de Nissa acha que o homem só pode imitar a Deus em sua humildade. Por isso, ela seria o caminho para buscarmos a conformidade com Deus. João Crisóstomo vê a humildade juntamente com a dignidade do homem, e adverte contra o falso auto-rebaixamento. Certamente foi Agostinho quem mais desenvolveu a doutrina sobre a humildade. Para ele, ser humilde é reconhecer a própria dimensão e se conhecer a si próprio com honestidade. Na humildade o homem reconhece a dimensão que lhe foi dada, reconhece que é homem e não Deus: "Deus tornou-se homem. Tu, homem, reconhece que és homem! Toda tua humildade consiste em que te conheças a ti mesmo". Mas nossa humildade também imita a humildade de Cristo, seu auto-esvaziamento na morte, que nos traz a redenção. A humildade de Cristo é "antes de tudo ato salvífico de Deus" (RAC: 772). Por isso a humildade não é, em primeiro lugar, uma virtude, mas, sim, uma atitude religiosa, que une o homem a Cristo. Agostinho chega mesmo a dizer que o pecado com a humildade seria melhor do que a virtude sem a humildade. A humildade abre-me para Deus. E justamente o pecado pode me forçar a capitular. Eu não sou capaz de garantir por mim. Não tenho qualquer garantia de não pecar. Dependo total e inteiramente de Deus. A virtude pode nos seduzir, fazendo-nos acreditar que somos capazes de chegar a Deus com nossas próprias forças. Aquele que pretende percorrer o caminho da virtude para chegar a Deus há de dar com a cara na parede. Não há de encontrar a porta que conduz a Deus. Esta porta é a humildade, a confissão da própria incapacidade para fazer-se piedoso e santo.

O filósofo O.F. Bollnow confirma a visão beneditina da humildade como atitude religiosa: "A humildade não está voltada de maneira nenhuma para a relação de um homem com outro, diante do qual ele possa sentir-se superior ou inferior, mas unicamente para o que se subtrai a toda comparação, para a relação fundamentalmente diferente do homem com a divindade, onde ele experimenta toda sua total insuficiência. Aqui a humildade repousa sobre a consciência da finitude humana, e isto não apenas no sen-

tido neutro da limitação de todas as suas forças, mas, sim, no sentido muito mais profundo de sua total nulidade" (Bollnow, 1965: 131). A humildade, portanto, nasce de uma experiência de Deus. Não é algo que se possa alcançar por meio da ascese, mas, sim, algo que nos sobrevém quando experimentamos Deus como o mistério infinito e nos experimentamos a nós mesmos como homens finitos, como criaturas do divino criador. Por isso, o capítulo sobre a humildade é uma descrição da crescente experiência de Deus e do conhecimento de si mesmo que vai se tornando cada vez mais claro. São Bento descreve aqui o caminho para o monge chegar sempre mais próximo de Deus e ser cada vez mais transformado por sua proximidade amorosa e salvífica. Para ele, a humildade não é uma virtude que possamos alcançar, mas uma experiência que nos faz crescer. A humildade é a condição para uma autêntica experiência de Deus. É a experiência de si na experiência de Deus. Quanto mais eu me aproximo de Deus, tanto mais me dói minha própria verdade. E quanto mais, através do fracasso, eu experimento minha verdade, tanto mais abro-me para Deus. Bernardo de Claraval define a humildade como *verissima sui agnitio*, como fiel e verdadeiro conhecimento de si mesmo (cf. PL: 182, 942), que surge em nós precisamente quando nos encontramos com o verdadeiro Deus.

Para São Bento, a humildade é a imitação de Cristo, que esvaziou-se a si mesmo e tornou-se igual a nós homens (Fl 2,6ss). Na humildade, nós crescemos na atitude de Cristo, que não ficou preso à sua divindade, mas humilhou-se a si mesmo e fez-se obediente até à morte. Para os Santos Padres, a humildade é também uma condição para a contemplação, para a caminhada espiritual. Bento vê na humildade um caminho para nos exercitarmos no amor perfeito, na união com Deus na contemplação. Este amor perfeito (*caritas*) caracteriza-se pelo amor a Cristo (*amore Christi* = o amor apaixonado por Cristo, a íntima relação pessoal com ele) e pelo prazer nas virtudes (*dilectatione virtutum*), onde a virtude não é considerada do ponto de vista moral, mas, sim, como a força com que o homem foi presenteado por Deus. A humildade, portanto, leva o homem a sentir prazer no seu impulso vital, na sua força, no moldar sua vida pelo espírito de Deus. A meta do caminho da humildade não é, pois, a humilhação do homem, a *humiliatio*, mas, sim, sua elevação, a transformação pelo espírito de Deus, que o penetra inteiramente, e seu prazer com esta sua nova qualidade de vida.

Certamente em nenhum outro capítulo São Bento fez citações mais numerosas de passagens da Escritura do que no capítulo sobre a humildade. Com isto ele deseja dizer que, na humildade, os monges se exercitam na atitude básica da Bíblia; que nela realizam o que na Sagrada Escritura Deus revelou como o caminho para a vida. Ele inicia o capítulo com estas palavras: "Clamai em altas vozes, irmãos: 'Todo aquele que se exalta será humilhado, e quem se hu-

milha será exaltado'" (Lc 18,14). O que importa, pois, a São Bento, no capítulo sobre a humildade, é cumprir a palavra de Jesus e crescer na atitude e no pensamento de Jesus. Em tudo isto, o auto-rebaixar-se não deve ser entendido em um sentido moralizante, como se tivéssemos de nos diminuir e pensar pequeno sobre nós. Pelo contrário, é preciso que se dê uma interpretação psicológica: quem se identifica com ideais elevados, quem se exalta a si mesmo com ideais muito altos, este necessariamente terá que confrontar-se com suas sombras, será forçado a tomar consciência de sua condição humana e terrena, de seu *humus*. Ele é humilhado, dá com a cara no chão, porque presumiu demais. Nossos sonhos de queda muitas vezes mostram que subimos demais, que nos destacamos demais. E um sonho assim, em que eu caio sempre mais fundo, exige que eu desça, que me reconcilie com minha condição humana. Aquele que desce, diz Jesus, há de ser exaltado. Quem desce até sua própria realidade, até os abismos do inconsciente, até a escuridão de suas sombras, até a impotência de seus próprios anseios, quem entra em contacto com sua condição humana e terrena, este, sim, está subindo para Deus, alcança o Deus verdadeiro. Subir até Deus é a meta de todos os caminhos espirituais. Desde Platão, o anseio primordial dos homens se expressa no subir para Deus. O paradoxo da espiritualidade de baixo, tal como é descrita por São Bento em seu capítulo sobre a humildade, consiste em que nós subimos para Deus precisamente quando descemos à nossa realidade humana.

O fariseu, que põe toda sua confiança em si e nas suas realizações morais, é humilhado por Deus. Pois não tem qualquer entendimento de Deus. Usa Deus para aumentar o sentimento do seu próprio valor. Não é a Deus que ele serve, mas a um ídolo. Assim, antes de poder entregar-se a Deus, ele precisa primeiro ser confrontado com sua miséria. O publicano, que põe toda sua confiança em Deus, que, em sua humildade, se conhece a si mesmo, este entrega-se à misericórdia de Deus e, por isso, Deus o ergue e o exalta. Sabe que por si mesmo não pode se tornar melhor, que não pode dar nenhuma garantia de si. Lança toda sua confiança em Deus. Só Deus poderá erguê-lo, torná-lo reto e justo.

São Bento compara o caminho dos doze degraus com a escada que Jacó viu em sonhos. Para os Santos Padres, a escada de Jacó, por onde os anjos sobem e descem, era uma imagem da contemplação, onde o céu se abre para nós. Agostinho chega a chamar Cristo de *scala nostra*, "nossa escada". Cristo desceu até nós para que, por ele, como por uma escada, nós possamos subir até Deus. As duas traves laterais da escada são interpretadas pelos Santos Padres ora como sendo o Antigo e o Novo Testamento, ora como o duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo. São Bento interpreta as duas traves como sendo o corpo e a alma. Em nosso corpo e em nossa alma Deus colocou uma escada pela qual podemos subir para Deus quando primeiramente descemos na humildade. Em São Bento, nosso caminho para Deus passa pela tensão

entre corpo e alma. Não se trata de nenhum caminho puramente espiritual, mas, sim, de um caminho que considera e leva a sério tanto o corpo quanto a alma. No caminho para Deus, nós não podemos fazer saltos. Temos que subir degrau por degrau.

É em sonhos que Jacó vê a escada por onde os anjos de Deus sobem e descem (Gn 28,10ss). O sonho abre seus olhos para a presença de Deus em sua vida. Jacó está justamente fugindo. É em uma situação típica de fundo do poço, de fracasso, de destruição dos próprios planos, que Deus se dá a conhecer no sonho. No sonho, Deus lhe diz que o lugar onde ele dorme é um lugar santo. E promete estar com ele, andar com ele todos os caminhos, até realizar o que prometeu. O sonho mostra-lhe a meta do caminho, que primeiro o há de levar à decepção em casa de Labão. Ele tem um significado de compensação. Exteriormente tudo é triste e sem esperança. Mas, no sonho, Deus modifica a situação. Ele mostra a Jacó que, depois que tiver chegado ao fim, Deus pode tomar tudo em suas boas mãos. E em vez de fugir de Deus, ele corre diretamente para dentro de Deus. Para ele, a pedra que se encontra em seu caminho no deserto, a pedra de tropeço que poderia levá-lo a cair, passa a ser a pedra de um memorial à fidelidade e à misericórdia de Deus. Quando lemos os 12 degraus da humildade de São Bento tendo em mente a imagem da escada de Jacó, eles nos levam cada vez a um beco sem saída onde Deus se dá a conhecer, a uma passagem estreita que nos abre para Deus. São como pedras de tropeço que se transformam em pedras de ara sagradas e que apontam a presença de Deus. Os 12 degraus são degraus para a contemplação, degraus no caminho do amadurecimento interior e degraus para o próprio Deus. O número 12 é o da totalidade, que diz respeito não apenas à totalidade do indivíduo, como, por exemplo, o número 10, mas também de uma comunidade. São 12 as tribos de Israel e são 12 os apóstolos. Pelo caminho dos degraus da humildade o monge chega à perfeição, e isto precisamente na comunidade dos irmãos, onde o reino de Deus pode ser experimentado.

Uma análise dos 12 degraus fica reservada a um trabalho próprio. Aqui será suficiente mostrar que a espiritualidade beneditina é uma espiritualidade de baixo, que ela sobe até Deus descendo para a própria realidade. Os 12 degraus descrevem uma transformação gradativa do homem, a transformação de sua vontade (degraus 1-4), de suas idéias e sentimentos (degraus 5-8) e do seu corpo (degraus 9-12). O homem inteiro, com tudo quanto nele existe, precisa chegar a uma situação sem saída a fim de abrir-se para Deus. Tudo quanto existe em nós em termos de sentimentos, necessidades, paixões e fantasias tem que ser apresentado a Deus, para que ele o transforme. Transformar significa que nosso pensar e sentir se tornem abertos para Deus, que até às últimas conseqüências eles estejam volta-

dos para Deus. O remédio para nosso pensar e sentir é a presença de Deus. Tudo quanto pensamos e sentimos acontece na presença de Deus, do Deus que nos olha com bondade e que enxerga até o fundo de nossos pensamentos e sentimentos. Em Deus e na presença de Deus reconhecemos que em tudo quanto pensamos e sentimos nós ansiamos por Deus, que é só quem pode satisfazer nossos anseios.

No primeiro degrau da humildade, São Bento dirige a atenção para a relação com Deus. Os psicólogos consideram a falta de relacionamento como uma doença central da nossa época. Cura e transformação só podem ocorrer quando tudo quanto está em nós é referido a Deus, ao Deus que ama, que, com sua visão de amor, nos conduz à verdade. A transformação da vontade, no segundo degrau, não significa que nossa vontade seja destruída. Nossa vontade própria, nossa obstinação, talvez esteja relacionada com a estrutura básica que todas as crianças desenvolvem como reação às feridas da primeira infância. Esta estrutura básica transforma-se em um instrumento para a sobrevivência. Passa a ser uma necessidade. Mas ela nega outros impulsos vitais. Transformar a vontade própria significa libertar-nos desta estrutura básica estreita, para que novos impulsos vitais possam se desenvolver. Para São Bento, o objetivo da transformação da vontade é ser, como Cristo, purificada no fogo, para assim crescermos sempre mais nos sentimentos de Jesus e podermos cumprir as exigências que Jesus faz no Sermão da Montanha (4º degrau).

A modificação de nossos sentimentos se dá por meio da palavra. Ao manifestarmos ao pai espiritual os pensamentos e sentimentos que nos impelem, nosso pensar e sentir se torna mais claro. Não é quando os reprimimos, mas, sim, quando os manifestamos e discutimos com um irmão experiente que os meus sentimentos são transformados. Quando os manifesto, eles não me distanciam de Deus, mas revelam meus anseios mais profundos (5º degrau). Outro caminho de transformação passa pelo confronto com a própria realidade. Não cedo à minha fraqueza e impotência, mas reconcilio-me com minha falta de vontade e meu vazio interior, e os apresento a Deus, rezando com o salmista: "Eu era um desvairado sem entendimento, um irracional diante de ti" (Sl 73,22). Quando renuncio a me considerar interessante, a considerar-me como alguém especial, e a colocar-me no centro das atenções, eu me obrigo a olhar minha verdade de frente. Não posso fugir de mim. Por isso, no 6º e 8º degraus não se trata para São Bento de eu me acomodar, mas de me confrontar com a verdade interior. No 7º degrau, eu me reconcilio com meu fracasso e, então, descubro que precisamente por minhas dolorosas falhas, ou mesmo por minha culpa, eu me abro para Deus, que justamente assim eu me encontro no caminho certo. Então eu posso confessar com o salmista: "Foi bom para mim ser humilhado, para aprender tuas prescrições" (Sl 119,71.73).

Para São Bento, a transformação do corpo se manifesta em primeiro lugar nos

gestos, na atitude corporal. Através do corpo podemos expressar se estamos abertos para Deus ou se estamos presos a nós mesmos, se nos fixamos em nós ou se nos deixamos mergulhar em Deus, se somos transparentes ou se nos fechamos para Deus, se nos ligamos unicamente a nós mesmos. A transformação do corpo refere-se à nossa fala, à nossa voz (10º degrau). Nossa fala nos diz se nossa relação com Deus está correta, se somos transparentes para Deus, ou se só temos ouvidos para nós próprios. A transformação do corpo inclui também o nosso sorriso (11º degrau). Existe um riso da libertação, um riso alegre, um riso dos redimidos. E existe o riso cínico, em que nos fazemos superiores a tudo, onde tratamos sem respeito a realidade, onde tudo deixa de ser sagrado para nós. Contra isto São Bento coloca o estar atento à presença de Deus, que nos cura e nos liberta. O estar atento se manifesta na atitude do meu corpo, nos meus gestos, como, por exemplo, na lentidão dos meus movimentos. A presença de Deus quer expressar-se até no interior do meu corpo (12º degrau). Na transformação do corpo, dos gestos, da voz, do riso, completa-se o caminho de transformação da humildade. Ela mostra que o homem inteiro, corpo e alma, está perpassado do espírito de Deus e deixa-se atravessar pelo amor divino.

A meta do caminho interior, tal como descrita por São Bento em seu capítulo sobre a humildade, é a perfeita caridade, o amor que lança fora todo o temor. O caminho para a pureza do coração e para a caridade perfeita passa pelo descer à realidade do próprio pensar e do próprio sentir, das paixões e dos instintos, do corpo e do inconsciente. A espiritualidade de São Bento começa lá embaixo, na realidade do homem, nas suas necessidades, nas suas feridas e chagas, nos contratempos do dia-a-dia, e, fazendo-nos descer, ela nos leva a subir para Deus, para o amor perfeito. A *caritas perfecta* faz com que deixemos de viver no medo, deixemos de viver por determinação alheia, faz com que deixemos de viver das expectativas dos homens ou das exigências do próprio superego, e que passemos a viver na tranqüilidade e em consonância com nosso verdadeiro ser. O amor passa a ser nossa segunda natureza. Ele purifica o nosso coração, de modo que Deus pode voltar para ele seu olhar. São Bento descreve a caridade perfeita por meio de três expressões: *Amor Christi* significa o amor apaixonado e carinhoso a Cristo, a relação pessoal com Cristo a partir da qual o monge passa agora a viver; a *consuetudo ipsa bona* – o bom costume – significa que a observação dos mandamentos já não se dá a partir de fora e, sim, a partir de dentro, que o monge de tal modo cresce junto (*con-suetudo*) com a vontade de Deus, que, a partir de dentro, ele vive com correção e faz o que Deus deseja dele, o que corresponde ao seu verdadeiro ser; a *dilectatio virtutum* – o deleite nas virtudes – descreve o prazer com a própria força que nos foi dada por Deus. É nossa natureza transformada que corresponde à imagem que Deus faz de nós. Ela é operada pelo Espírito Santo. O Espírito Santo leva-nos à visão de Deus no amor. Acompanha-nos no des-

cer à nossa condição humana e terrena, para transformar tudo pela raiz e nos preparar para a visão de Deus.

2.4. Aspectos psicológicos da espiritualidade de baixo

C.G. Jung lembra repetidas vezes que o caminho da encarnação passa pelo descer ao mundo inferior, ao inconsciente. Ele próprio cita Ef 4,9: "Mas que significa este 'subir' senão que antes ele desceu a esta terra?" E acha que a psicologia, malvista e injuriada por tantos cristãos, visa exatamente isto. Pinta-se "a psicologia com as cores mais pretas possíveis, porque ela ensina – em perfeita consonância com o símbolo cristão – que ninguém pode subir sem que tenha descido antes" (2000: 263). Jung lembra que Cristo, como o grande renovador, foi julgado com os criminosos. Só poderemos assimilar a novidade de sua mensagem se estivermos prontos a nos deixar contar entre os criminosos, se nos reconciliarmos com o criminoso que existe em nós. O caminho para Deus, segundo Jung, passando pela descida às próprias trevas, leva-nos ao inconsciente, à região sombria do Hades. Partindo daí, o eu pode retornar com abundantes riquezas, assim como na lenda Maria de Ouro cai no poço, encontra lá embaixo o ouro e retorna com uma nova riqueza para o mundo de cima. Para Jung é uma lei da vida que só podemos encontrar o caminho para o nosso eu e para Deus quando temos coragem de descer às nossas sombras e às trevas do nosso inconsciente.

Jung fala da inflação das pessoas orgulhosas, dos que se incham com elevados ideais, identificados com imagens arquetípicas, como, por exemplo, com a imagem do mártir, do profeta ou do santo. O identificar-nos com uma imagem arquetípica nos torna cegos para a própria realidade. Para Jung, a humildade é a coragem de olhar a própria sombra. O autoconhecimento tem uma imensa necessidade da humildade. A pessoa que não tem humildade procura reprimir seus lados desagradáveis. Só admitindo as próprias fraquezas é que podemos nos preservar dos mecanismos de repressão, que nos levam a não ver as sombras. Segundo Jung, a humildade é necessária também para nos relacionarmos com o inconsciente. Para ele, aquele que pretender arrebatar para si o inconsciente está sujeito ao risco da inflação. Com bastante freqüência, o orgulhoso, o que identificou-se com as imagens arquetípicas, só pode ser curado dando com a cara no chão, sofrendo uma derrota moral e caindo no pecado.

Para Jung, a humildade é também a condição para podermos desenvolver a confiança nos outros, enquanto que o orgulho nos isola e nos exclui da comunidade humana: "Esconder sua qualidade inferior, bem como viver sua inferioridade, excluindo-se, parece que são pecados naturais. E parece que existe como que uma consciência da humanidade que pune sen-

sivelmente todos os que, de algum modo ou alguma vez, não renunciaram à orgulhosa virtude da autoconservação e da auto-afirmação e não confessaram sua falibilidade humana. Se não o fizerem, um muro intransponível segregá-los-á, impedindo-os de se sentirem vivos, de se sentirem homens no meio de outros homens" (1988: 56). Só poderei experimentar a comunhão com outras pessoas se estiver disposto a me aceitar com meus erros e minhas fraquezas. Enquanto tiver que esconder minhas fraquezas, eu só serei capaz de entrar em contacto com os outros de uma maneira superficial. Mas o coração não entra em contacto com o outro. Para Jung, a humildade constitui, assim, um requisito essencial para a comunidade humana. A alguém que procura de qualquer maneira falar com ele, Jung escreve: "Se a senhora está sozinha, é porque se isolou; e se for bastante humilde, nunca ficará só. Nada nos isola mais do que o poder e o prestígio. Tente descer, seja humilde e jamais estará sozinha" (Cartas III, 2003: 80).

Medard Boss, outro psicólogo suíço, confirma que o caminho para Deus é o caminho para o fundo de si mesmo. "Minha experiência própria, que concorda com a de outros psicoterapeutas, mostra que, quando nossos pacientes querem chegar à experiência do divino, eles precisam antes ter passado pela experiência do sensível, e, mais ainda, do corporalmente sensível. De fato, eu observo em meus pacientes, como também em muitos alunos sadios que fazem análise didática comigo, que, quando eles se envolvem de uma maneira até então desconhecida com a esfera do sensível, do criatural, do animal, e isto de uma maneira inteiramente concreta, chegando mesmo à sujeira e à lama, repentinamente surge neles alguma coisa inteiramente nova. É um outro mundo que, então, nasce neles, o mundo do espiritual, da religião, e isto sem que haja qualquer interferência da minha parte. Se o espiritual, o celeste e o religioso lhes fossem apresentados antes de se haverem envolvido com o criatural, com o terreno, então estaríamos diante de uma religiosidade exagerada, artificial, sem base sólida" (Bitter, 1958: 189). E Boss passa a falar então de pacientes católicos que têm medo das fantasias sexuais no sonho, porque, em sua educação, o sexo foi excluído. Mas o caminho do amadurecimento só leva ao próprio eu e a Deus quando está disposto a descer também à própria sexualidade. "Quando pessoas católicas fazem tratamento comigo, no momento em que despertam nelas estas esferas do sensível, do sujo, do anal, do sexual, quer em sonhos e fantasias da vigília, quer em idéias, desenhos ou coisas semelhantes, então elas ficam com medo, sentem-se pecadoras, e, com isto, levam-me a mim e a elas próprias aos maiores conflitos de consciência. Da minha parte, eu sei que, se não permitir isto em meus pacientes, eles não irão progredir, e também não chegarão a assumir sua inteira e verdadeira condição humana, que inclui seus

instintos, nem irão chegar também a humanizar esta esfera" (Bitter, 1958: 189).

Roberto Assagioli, o criador da psicossíntese, fala do esquema do descer e subir, que é característico do caminho para chegar-se à plenitude humana. Ele enxerga este esquema apresentado de uma maneira magistral já na *Divina Comédia*, de Dante: "O significado simbólico central da *Divina Comédia* é uma maravilhosa imagem de uma perfeita psicossíntese. A primeira parte – a peregrinação pelo inferno – representa a pesquisa analítica do inconsciente mais profundo. A segunda parte – a subida ao monte do purgatório – descreve o processo de purificação moral e do paulatino surgir e crescer da esfera da consciência através de técnicas ativas. A terceira parte – a visita ao céu ou paraíso – descreve de uma maneira insuperável os diferentes estágios da realização supraconsciente, chegando à visão final do Espírito Universal, do próprio Deus, no qual o amor e a vontade são uma só coisa (Assagioli, 1988: 238s). O caminho para Deus passa pela descida ao inferno. Aí o homem se depara muitas vezes com aspectos ameaçadores de seu inconsciente, imagens que podem estar relacionadas com as figuras dos pais. Assagioli convida seus pacientes a realizarem os passos da *Divina Comédia*, a descerem ao inferno, mas também a atravessarem o purgatório e subirem até o paraíso. Para ele, a transformação pode acontecer neste exercício.

O psicanalista Albert Görres interpreta a palavra de Tertuliano *caro cardo salutis*, "a carne como gonzo da salvação", considerando que sempre de novo a carne nos força a reconhecer com humildade nossa condição humana. A espiritualidade de baixo leva a sério o fato de nós homens não sermos anjos, mas termos nascido na carne, e de que o próprio Deus se tornou carne em Jesus Cristo. Exatamente a carne, como o dependermos de nossos afetos e paixões, é o gonzo da salvação. "Sem este gonzo, não existe conversão. O impaciente, o irado, o insatisfeito, o cobiçoso, este recebe nestes seus afetos a fatura exata, a escala onde podem ser lidas sua insuficiência, sua ingratidão, suas falsas exigências, da mesma maneira como a febre do enfermo pode ser lida no termômetro. Mas, justamente estes aspectos terríveis, mas ao mesmo tempo salvíficos, nos dão, sempre que se manifestam, a oportunidade de por eles iniciarmos uma catarse e uma correção de rota" (Görres, 1967: 21s). O corpo "ensina à maioria de nós que nós somos gente pequena e não grandes senhores. Ele nos preserva de nos considerarmos deuses e de nos confundirmos com Deus. O ser dependente de seres dos quais não dispomos, o depender do outro e dos outros, nossa radical não-independência, nos preserva da ilusão de uma auto-suficiência quase divina, de uma ilusão de orgulho a que sucumbiram anjos, mas a que só poucos homens sucumbem, e por tempo limitado, por exemplo, ditadores, faquires e professores. Fome e sede, necessidades e de-

sejos, nos garantem a cada momento que nós não somos Deus" (*Id.*, *ibid.*: 22). "Por felicidade, a fraqueza do homem faz com que sua maldade se manifeste fraca. Nossa miséria corporal nos fixa no céu: *cardo salutis*" (*Id.*, *ibid.*: 23). Com freqüência a espiritualidade de cima pretende chegar a Deus esquecendo o corpo. Para ela é desagradável que o corpo force "o espírito às humilhantes trivialidades do serviço à matéria e ao metabolismo" (*Id.*, *ibid.*: 11). Desejaria elevar-se como os anjos acima de toda carne. Mas nosso caminho nos leva a Deus através da carne: *caro cardo salutis*.

K. Graf Dürckheim, que se sabe devedor da psicologia de Jung, fala do caminho do tornar-se adulto como de um caminho da experiência do ser. Para Dürckheim, este caminho passa também pela coragem de descer às próprias sombras, à própria solidão e à própria tristeza. O objetivo do processo de amadurecimento é que a imagem de Deus se torne manifesta, que o homem entre em contacto com seu verdadeiro ser. É um caminho de transformação, onde a imagem ideal do homem adquire realce cada vez maior. Dürckheim, então, acha que o homem pode fazer tais experiências precisamente nos momentos de maior abandono. "São momentos em que atingimos os limites do nosso poder e da nossa sabedoria humana, em que fracassamos, mas em que depois fomos capazes de submeter-nos. E quando o velho eu, com seu mundo, desprende-se de nós e morre, neste momento nós sentimos nascer outra realidade. Mais de um, quando viu a morte de perto, nas noites de bombardeio, na doença grave ou em outros momentos de perigo e de ruína, sentiu que justamente quando o medo atingia seu ponto culminante e as defesas interiores desmoronavam, no momento em que ele se submetia e aceitava a situação..., de um só golpe passava a sentir-se tranqüilo, de repente ficava livre do medo e sentia que estava presente nele alguma coisa de que nem a morte nem a destruição podem se aproximar. Por um momento, nestas ocasiões, ele tinha certeza: 'Se eu sair desta, saberei de uma vez por todas de onde é e para que é que eu tenho de viver'. O homem não sabe o que é isto, mas de repente percebe dentro de si uma força diferente" (Dürckheim, 1968: 20). Experiências semelhantes o homem pode fazer quando experimenta a insensatez ou o desespero, ou quando é vítima de injustiça. "Mais de um passou aqui pela experiência de no momento em que ele cede, em que ele se entrega a si mesmo e, por conseguinte, aceita o inaceitável, de repente ele é inundado pelo ser, mas agora com um significado mais profundo. De um só golpe, o homem sente-se colocado em uma ordem inapreensível. A claridade o inunda" (Dürckheim, 1968: 20s). Mesmo quando exposto à própria solidão, quando suporta a tristeza que o acomete, mesmo então o homem "pode repentinamente sentir-se acolhido, envolvido e protegido por um amor de que não saberia dizer quem o ama ou a quem ele ama. Simplesmente, como antes na força e na claridade,

ele se encontra agora 'no amor', e com isto sempre em uma situação que também o faz ser testemunha viva de um ser que transcende todas as suas condições existenciais anteriores" (Dürckheim, 1968: 21). Para Dürckheim, portanto, muitas vezes o caminho para Deus passa pela experiência da própria necessidade, pelas ameaças de forças estranhas, do desespero, da injustiça, da solidão e da tristeza. Tendo a coragem de passar por estas experiências sombrias, o sentimento se transforma, e sobre o pano de fundo da necessidade manifesta-se o Deus que sustenta e liberta, o Deus que ama e que ilumina.

2.5. A espiritualidade de baixo nas histórias infantis

Um belo exemplo para espiritualidade de baixo é o conto das três falas. "Nele o herói, um menino tolo, é enviado ao mundo pelo pai a fim de aprender alguma coisa. Por três vezes ele volta para casa e, quando o pai pergunta o que aprendeu, ele responde da primeira vez: 'Pai, aprendi a fala do latido dos cães'; da segunda vez: 'A fala do canto dos passarinhos'; e da terceira: 'A fala do coaxar das rãs'. O pai, que encarna a atitude puramente racional, fica extremamente aborrecido, porque não sabe o que fazer com esta arte" (Laiblin, 1956: 295s). O menino parte, então, em peregrinação e chega a um castelo onde deseja pernoitar. Mas o dono do castelo só tem lugar para ele na torre, onde moram os cães selvagens que já devoraram mais de um. Mas o menino é corajoso, ele leva alguma coisa para comer e não tem medo de subir à torre. Lá ele fala amigavelmente com os cães ladradores. E estes lhe revelam que só são ferozes assim porque são os vigias de um tesouro. E mostram-lhe o caminho para o tesouro, e ajudam-no a desenterrá-lo. O caminho para o meu tesouro, portanto, passa pelo diálogo com os cães ladradores, com minhas paixões, com meus problemas, minhas angústias e minhas feridas, com tudo quanto ladra dentro de mim e consome minha energia. Uma espiritualidade de cima haveria de prender os cães na torre e levantar junto dela um edifício de grandes ideais. Mas, com isto, se passaria a viver constantemente com medo de que os cães pudessem fugir e dilacerar a gente. A piedade caracterizar-se-ia então pelo medo dos instintos que nos espreitam e das contínuas tentações. Mas sobretudo a própria pessoa se exclui a si própria da vida. Tudo quanto nós reprimimos nos faz falta à nossa vida. Os cães ladradores têm muita força. Quando os prendemos, fica nos faltando a sua força, de que temos necessidade para o nosso caminho para Deus e para nós mesmos. A torre é uma imagem da auto-realização do homem. Ela é redonda, uma imagem da integralidade. Quando, por excesso de idealismo, amarramos nossos cães ladradores, nós passamos a viver permanentemente com medo de que eles fujam. Somos obrigados a fugir de nós mesmos, ficamos com medo de olhar para dentro de nós. Pois poderíamos correr o risco de nos

deparar com estes cães perigosos. Quanto mais os amarramos, tanto mais perigosos eles se tornam. O que importa, pois, é termos a coragem de subir à torre e de falar amigavelmente com os cães ladradores. Então eles irão revelar-me qual o tesouro que guardam. Este tesouro pode ser uma nova vitalidade e autenticidade, pode ser o nosso verdadeiro eu, a imagem que Deus fez de mim para si.

Outro conto que mostra um aspecto da espiritualidade de baixo é o da "Senhora Holle" *[Frau Holle]*. Maria de Ouro *[Goldmarie]* é uma pobre menina que é atormentada e açoitada pela madrasta: "A pobre menina tinha que ir todos os dias para junto de um poço perto da estrada e ficar fiando até o sangue escorrer-lhe dos dedos". Quando vai lavar na fonte o fuso manchado de sangue, ele cai no poço. No desespero, ela mesma pula para dentro do poço. E, de repente, depara-se aí com o mundo maternal de Dona Holle. De repente, ela passa a participar da plenitude da vida. Laiblin, que interpreta este conto do ponto de vista da psicanálise, é de opinião que se trata de é uma confirmação do provérbio chinês: "Quem é oprimido em cima, com certeza volta-se para baixo" (Laiblin, 1956: 280). Quando chegamos em nossa vida a uma situação sem saída, pode ser útil simplesmente que a deixemos passar e que nos confiemos a Deus. Lá onde nosso próprio esforço depara-se com um limite, onde, apesar de toda boa vontade, só encontramos maiores sofrimentos, não seria bom simplesmente nos acomodarmos, nos resignarmos. Pular para o fundo do poço é a oportunidade para progredirmos a regiões novas, para conhecermos o reino da alma, onde somos presenteados com a chuva de ouro da dignidade que nos foi dada por Deus. É, ao mesmo tempo, o reino do Deus maternal. Pois Dona Holle representa a deusa Hulda da mitologia germânica. Ela é um símbolo do Deus maternal. Quando saltamos para dentro do poço, nós caímos em suas mãos. Para Drewermann, a madrasta de Maria de Ouro representa o mundo, enquanto Holle representa o mundo interior de Deus, a que temos acesso quando, como Maria de Ouro, temos coragem de descer ao fundo do poço. Chegando lá, Maria de Ouro descobre o lado interior das coisas, experimenta o mundo como um prado coberto de flores, sente que em si todas as coisas são boas, e que, com isto, ela adquiriu uma grande riqueza (cf. Drewermann, 1982). São precisamente as situações-limite que podem significar uma oportunidade para podermos penetrar mais profundamente no mistério do mundo e da própria alma, para descobrirmos novos horizontes, para encontrarmos a riqueza interior e assim experimentar a transformação.

A imagem do poço é também, numa história de Hubertus Halbfas, um símbolo importante de nosso caminho para Deus. Um jovem quer levar seus dois irmãos a um poço: "Quero conduzir-vos para lá, onde podereis saber a verdade sobre vós mesmos". Chegados ao

poço, ele diz ao irmão mais velho: "Vou te amarrar e te fazer descer ao poço. Vê o que há lá embaixo". Mas o irmão mais velho ficou com medo de descer ao poço, como também o segundo. Só o mais jovem é que se deixa descer (cf. Halbfas, 1981). Ele tem coragem para passar por todas as suas sombras e chegar até o fundo. Durante um curso, certa vez eu convidei os participantes a se imaginarem que estavam sendo descidos em uma corda para o poço e a contarem o que aí encontraram. Muitos ficaram com medo das idéias que lhes ocorreram. E depois tiveram que imaginar o que haviam experimentado lá no fundo. Um encontrou uma fonte cristalina que lhe matou a sede. Outro encontrou o pai que o introduziu no mistério da vida. E outros encontraram uma bela paisagem, ou descobriram pérolas preciosas. O caminho para uma nova qualidade de vida passa pela descida ao fundo do próprio poço.

Na história da chave de ouro, um pobre menino, ao remover a neve para acender o fogo, encontra uma chave de ouro. Continuando a cavar, ele descobre uma caixinha de ferro. A chave dá na fechadura. "Ele, então, deu uma volta na chave, e agora nós temos que esperar que ele dê a segunda volta e abra a tampa, para então conhecermos as coisas maravilhosas que se encontram dentro da caixa" (Laiblin, 1956: 276). Também aqui o tesouro se encontra lá no fundo. E é antecedido por uma situação de necessidade, que o jovem procura resolver com os meios de que dispõe. A história quer nos dizer "que no fim de nossos 'cansativos desvios' (Plutarco), de nossos esforços subjetivos na escuridão e no erro, na necessidade, na angústia e na falta do necessário, nos espera o ser levados a algo inteiramente novo, a uma coisa que traz a salvação, como um inesperado e delicioso presente de alguém que ocultamente nos conduz" (Laiblin, 1956: 277). Laiblin chama a este tipo de conto de história-dos-dois-mundos. "Uma situação de conflito sem saída, um destino de diminuição ou de suspensão da vida", leva o herói a descobrir um mundo diferente e lá encontrar uma força ou uma fonte de vida que ele não conhecia, ou que havia perdido. Lá no fundo, encontra-se um bem precioso que o herói pode levar consigo para o seu mundo, que o ajuda em seu caminho e que o faz totalmente íntegro e são.

As histórias que têm como tema os dois mundos apontam-nos todas elas para o caminho da espiritualidade de baixo. Temos que descer até o fundo para descobrirmos uma nova fonte para a nossa vida. Temos que descer para podermos renovar a vida que se tornou vazia e ressequida. A força da transformação nós não a encontramos onde vivemos, mas, sim, lá embaixo. O caminho para o fundo do poço passa pela confiança, pelo desapego, pelo deixar acontecer. Não posso percorrer este caminho por meus próprios critérios, mas somente quando for chamado. Só aquele que escuta a voz da vida e lhe presta ouvidos é que pode encontrar lá embaixo a

fonte da vida. Quem "vai na imaturidade, isto é, pelo próprio alvitre, por curiosidade ou por interesse, este corre o risco de ser escarnecido e castigado pelos do outro lado" (Laiblin, 1956: 279), como, por exemplo, Maria do Azar (*Pechmarie*). Muitas vezes, só o desespero ou um fracasso é que me força a percorrer o caminho para baixo, para aí encontrar a fonte.

3
Desenvolvendo a espiritualidade de baixo

A espiritualidade de baixo significaria que nós buscamos a Deus exatamente em nossas paixões, em nossas enfermidades, em nossas feridas, em nossas voltas e rodeios, em nossa impotência. Poderíamos considerar o conto das três falas como uma imagem da espiritualidade de baixo. Então nós viveríamos de acordo com ela quando dialogássemos com nossas paixões, com nossas enfermidades e nossas feridas. Poderíamos nos interrogar o que é que Deus deseja nos dizer por meio delas, e como justamente através destas coisas ele deseja nos conduzir ao tesouro na torre de nossa vida. Só podemos encontrar o tesouro dentro de nós se descermos ao fundo de nossa torre. Muitos dos que querem alçar vôo e procurar o tesouro nas alturas terminam caindo miseravelmente, sem que jamais o encon-